

LA RELIGION

Le fait religieux est présent dans toutes les cultures humaines, même les plus primitives : fondamentalement, le fait religieux lie l'homme à des puissances qui sont plus qu'humaines. Le philosophe latin Cicéron donnait une double étymologie à la religion : elle viendrait à la fois de *relegere*, « rassembler », et de *religare*, « rattacher ». Ainsi, la religion rassemble les hommes en les rattachant ensemble à des puissances surnaturelles qu'ils doivent vénérer : c'est **le sentiment du sacré, mélange de crainte et de respect** pour des forces qui nous dépassent. Vénération du sacré, la religion prend la forme de **rites**¹ qui se distinguent du temps profane comme temps des affaires humaines. La question est alors de savoir si raison et religion doivent s'exclure réciproquement.

La religion a plusieurs fonctions. Freud en distingue 3. Tout d'abord, la religion satisfait la curiosité humaine en l'éclairant sur l'origine et la formation de l'univers, donnant pour certains un sens à leur existence. Ensuite, la religion assure une protection, apaisant l'anxiété de l'homme face aux dangers et aux vicissitudes de la vie et apportant une consolation en cas de chagrin, ou la résignation lorsqu'elle ne peut alléger les souffrances. De plus, elle porte, dans certaines croyances, l'espoir d'une béatitude finale. Enfin, la religion porte un ordre social, moral et politique, réglant les opinions et les actions en appuyant ses prescriptions sur une autorité.

Les différentes religions

Peut-on distinguer plusieurs sortes de religions ? Auguste Comte voyait dans le fétichisme la religion la plus primitive. La croyance **fétichiste** confère aux objets des qualités magiques : ainsi, c'est parce qu'une force surnaturelle l'habite que l'arme est mortelle. On parlera alors de **magico-religieux** : le rite vise à se concilier les grâces de puissances supérieures potentiellement menaçantes. Selon Comte, le stade suivant est celui du **polythéisme**: ce ne sont plus les objets qui sont vénérés, mais des êtres divins représentés de manière anthropomorphique. Au rite religieux est alors associé l'élément du **mythe** comme récit des origines : le mythe n'est pas qu'un récit imaginaire, c'est un modèle qui sert à expliquer le réel et à le comprendre en racontant sa genèse. Le dernier stade de la religion, nous dit Comte, est le **monothéisme** (une thèse très ethnocentrique et totalement obsolète, mais qui montre la difficulté pour les intellectuels de faire fi du conditionnement social dans leur jugement, en particulier en matière de croyance). On distingue également le **panthéisme**, une doctrine selon laquelle le monde et Dieu ne font qu'un (Dieu n'étant donc pas imaginé comme un être transcendant, créateur et personnel). Pour Spinoza, Dieu est immanent au monde. Le panthéisme s'oppose donc au **théisme**, doctrine selon laquelle il y a un Dieu unique, transcendant et cause première du monde.. Quant à l'**animisme**, c'est une croyance qui considère que la nature est peuplée d'âmes, tout corps étant habité par un esprit.

¹ Ensemble des règles établies au sein d'une communauté pour la célébration d'un culte, qui consiste en une suite codifiée de gestes et de paroles.

On appelle religions positives les différentes religions qui ont été instituées par leurs fondateurs. Les religions monothéistes croient en un dieu unique, contrairement aux religions polythéistes. Et si les mythes des religions polythéistes se perdent dans la nuit des temps, s'ils racontent une origine en-dehors de l'histoire, les religions monothéistes en revanche ne sont pas mythiques : **elles affirment leur caractère historique** en posant l'existence « datable » de leur fondateur (Abraham et Moïse, Jésus-Christ, ou Mahomet). Surtout, c'est avec le monothéisme que Dieu n'est plus pensé à l'image de l'homme : il est désormais infiniment distant, il est le tout-autre. Il ne s'agit plus alors de faire des sacrifices pour s'attirer ses faveurs, mais de croire en lui : avec le monothéisme, c'est la notion de **foi** qui prend tout son sens. Le monothéisme remplace le mythe par la foi, et croit en un dieu qui n'est plus pensé à l'image de l'homme. On ne peut l'honorer par des sacrifices, mais par la prière et par des actions qui obéissent à sa volonté : le monothéisme introduit une dimension morale dans la religion ; on peut alors parler d'**éthico-religieux**.

Parce que les religions sont autant source de cohésion que de divisions, les philosophes ont essayé de définir une religion dite naturelle. On appelle religion naturelle une religion dont on a expurgé tous les éléments contingents aux religions existantes, tel que les superstitions ou les préjugés. L'attribution de naturelle provient du fait que la capacité de croire en une divinité et de respecter une loi morale font partie de la condition humaine. Il s'agit donc de s'en remettre à la raison pour énoncer des dogmes communs à l'humanité entière, et la sauvant de ce qui est indigne d'elle dans les religions positives. Ainsi, les superstitions, le fanatisme et l'intolérance, le délire mystique sont décriés et banni par des philosophes tel que Kant (« la folie religieuse exaltée est la mort moral de la raison »), Bergson (qui affirme que « la religion peut aller jusqu'à prescrire l'immoralité ») ou Locke (qui affirme qu'il faut « instaurer politiquement une nécessité morale de la tolérance »). Les Lumières vont donc revenir à l'héritage antique pour poser le dogme de l'existence d'un être suprême. Comme chez Aristote ou les stoïciens, Dieu est conçu comme l'intelligence, le principe de l'ordonnement de l'univers.

Les théoriciens de la religion naturelle sont donc confiants dans les forces de la raison humaine et de la conscience pour poser les dogmes d'une religion universelle, sans recourir à la révélation ou la grâce. Cette religion du laïc est également appelé le déisme. Rousseau, un adepte de la religion naturelle, énonce trois dogmes : une volonté anime la nature ; cette volonté est en même temps une intelligence ; il y a dans l'homme aussi une âme volontaire et intelligente. » Cependant, la religion naturelle tente d'oublier que la croyance religieuse obéit à d'autres requêtes que celles de la raison. Pour Pascal, athéisme et déisme n'expriment que l'orgueil humain, qui refuse de reconnaître la misère et de se faire humble pour recevoir la révélation de Dieu sans laquelle il n'y a pas de salut possible.

Revenons un instant sur la notion de laïcité, qui correspond à ce qui n'est pas religieux. Le mot vient du grec, laos, qui désigne l'unité d'une population considérée comme un tout indivisible. L'objectif de la laïcité, ce n'est donc pas de disqualifier le religieux, mais seulement de lui opposer une neutralité, afin de réunir des ordres différents pour garantir une liberté de penser, une liberté de conscience donc et une liberté spirituelle. Cette neutralité correspond à des valeurs, qui sont celles en France de la liberté et de l'égalité, qui sont défendues par les institutions étatiques républicaines.

On distingue également la notion d'agnosticisme, une doctrine qui ne pose pas de jugement sur l'existence de Dieu, n'infirmité ni ne confirmant son existence. Au contraire, l'athéisme est une doctrine qui nie l'existence de Dieu.

Le sentiment religieux

Le sentiment religieux est le sentiment d'une dépendance. Confronté à l'épreuve de sa finitude, l'homme ressent le besoin de se lier à quelque chose qui le dépasse, à une transcendance par laquelle son existence prend sens et valeur. Ce sentiment traduit l'impuissance à se suffire soi-même. On se lie à un au-delà, un absolu, à un enchantement du monde, en le lestant de profondeur et de réalité. Le sentiment religieux est également le sentiment du sacré, le sacré étant à la fois ce qui est séparé et circonscrit (du latin *sancire* ; délimiter, entourer). Le sentiment religieux permet donc de distinguer le sacré du profane, le profane étant ce qui se trouve devant le temple (pro-fanum). Être religieux revient donc à distinguer deux domaines régis par des lois différentes et à se soucier de régler harmonieusement leurs rapports. Si l'ordre profane renvoie à une sphère où l'homme a la liberté de penser et d'agir selon sa propre loi, l'ordre sacré définit la sphère du tout-autre, du transcendant, du mystérieux, de l'interdit.

Le sentiment que le sacré suscite est un mélange d'effroi et de fascination. Pour le théologien Rudolf Otto (cf. *Le sacré* 1917), le sacré est le principe qui anime toute religion. Plus l'homme découvre la grandeur du monde divin, plus il reconnaît sa propre petitesse. Cette puissance majestueuse qui effraie est aussi ce qui captive et fascine. Face à la peur, le premier besoin est de se protéger. De plus, par sa nature, l'homme ne peut ni s'enfermer dans sa condition ni s'en échapper totalement. L'homme est libre ou se croit tel, ce qui fait naître en lui une certaine angoisse. Son action, son existence même lui semblent comporter une marge d'indétermination, par là même d'insécurité. Il éprouve ainsi le sentiment de quelque chose d'autre, qu'il ne peut maîtriser. C'est ce que les anthropologues appellent, à la suite de Rudolf Otto, le *numineux* (numen signifie en latin *la divinité*). Par les rites religieux,² l'homme cherche à se prémunir du numineux (d'où certaines prières, les sacrifices, ou les offrandes) ou être possédé par le numineux (d'où les pratiques de la communion ou de transe, où le profane cherche à être habité). De plus, le profane se sent impur, indigne d'approcher le sacré, il doit donc réaliser des rites de purification (par exemple les ablutions dans la religion musulmane).

Parmi les rites religieux, on peut donc distinguer ceux qui ont pour objet de poser la transcendance du sacré en le séparant du profane et ceux qui permettent à l'homme de participer au monde sacré. Dans la première catégorie trouveront place toutes sortes de rites qui, dans leur aspect extérieur, ressemblent à des tabous. Ainsi il est interdit de manger l'animal-totem ; mais on le fera cependant dans certaines circonstances particulières qui seront des cérémonies de participation et de communion. A ces rites dits négatifs s'apparentent également toutes sortes de formes d'ascèse, tels les jeûnes, par exemple. Pour séparer le sacré du profane, il faut marquer symboliquement (sacraliser) ce qui est donné par la nature. L'individu pénètre dans ce monde en transformant sa nature, en subissant une initiation. Dans de très nombreuses tribus, l'initiation qui permet aux jeunes de devenir membres du groupe à part entière comporte des épreuves, des mutilations, telles que la circoncision ou l'excision, ainsi que la commémoration des ancêtres et la révélation des objets sacrés.

² Un **rite** religieux désigne l'ensemble des règles et cérémonies en usage dans une religion.

Parmi les rituels qui conduisent à participer directement avec le monde sacré, la prière et l'offrande sont des moyens pour se concilier ces puissances. Contrairement à l'incantation magique, la prière n'est pas censée contraindre le numineux à obéir aux volontés humaines ; elle est une reconnaissance du caractère transcendant des forces sacrées. L'offrande est l'abandon à celles-ci d'une partie de ce qui est donné dans la condition humaine. Le sacrifice est sans doute le rite religieux par excellence. Il a pour objet d'interposer une victime entre le monde profane et le monde sacré, qu'il s'agit de mettre en contact l'un avec l'autre ; et il est aussi une sorte de rachat, car il faut abandonner quelque chose de ce qui est donné pour atteindre l'inconditionné. Le courant de pensée fonctionnaliste s'est notamment attaché à la question de la fonction sociale du sacrifice humain, une pratique répandue dans l'antiquité et le moyen-âge aussi bien en Afrique qu'en Amérique du Sud, Asie, Océanie ou Europe. Le sacrifice humain aurait pour but de canaliser la violence vers un individu (sacrifié) et vers le domaine du sacré, institutionnalisant ainsi la violence qui est encadrée par des règles bien précises. Ainsi, le sacrifice humain assurerait la cohésion et la pérennité du groupe protégé de toute « violence intérieure » qui est évacuée par des rites magico-religieux.

A noter que le sentiment religieux, puisqu'il est le sentiment du sacré et le sentiment de la dépendance, il peut également être orienté vers autre chose que le religieux, vers d'autres objets transcendants tel que la liberté, la paix, la fraternité, la solidarité, la nation, la classe, etc. En ce sens, le sentiment religieux n'implique pas la croyance en une entité divine. Il peut s'investir dans la pratique philosophique, scientifique ou politique, comme le montre la ferveur communiste ou nationaliste. Par exemple, dans le mythe de la caverne de Platon, le philosophe se lie à une transcendance, celle du suprasensible. Platon sépare le monde sensible du monde intelligible au sommet duquel se trouve le soleil, soit le symbole de l'idée suprême. Ainsi, un principe de supériorité donne sens à l'existence à l'existence humaine. Cette transcendance peut être celle de l'esprit en chacun de nous. Einstein parlait d'un « sentiment religieux cosmique », dans lequel le scientifique appartient en se dédiant corps et âme pour transcender le réel en vénérant un ordre supérieur pour faire avancer la science. Dans le même raisonnement, il est également possible de sacrifier, donc de donner un sens de sacré à des objets qui ne sont pas religieux. En ce sens, on peut considérer la vie, l'amour, la beauté comme des réalités sacrées auxquelles on confère une valeur religieuse.

Religion et raison

Trois principes fondamentaux règlent l'activité de raison et sont absents de la foi religieuse : 1) le libre examen, 2) la preuve et 3) le désintéressement. C'est sur ces 3 principes que reposent l'activité rationnelle.

- 1) Est vrai ce qui a été examiné avec soin et sans préjugé. Les émotions sont à proscrire dans le libre examen, tout comme le désir de plaire ou de vouloir quelque chose ; il faut donc être libre pour juger. Hors, la foi est un sentiment, celui de l'attachement à une croyance. Il ne peut donc y avoir de libre examen de sa foi par le croyant. Sa croyance en Dieu est subjective et ne peut donc pas prouver objectivement qu'un être transcendant ait pu avoir une action sur son trouble intérieur. Si l'illumination de la foi ne comporte pas en elle-même de rationalité, elle n'est pas pour autant inexplicable, que ce soit dans la recherche d'un maître, la solitude de l'être et de ses désirs ou le besoin de projeter l'image d'un être protecteur, rassurant et aimant.

- 2) Les dogmes sur lesquelles repose une religion, sont par définition des thèses qui font autorité et ne peuvent être remis en cause. Ils ne reposent sur aucune logique ou certitude expérimentale et ne cherchent d'ailleurs pas à l'être, puisque leur autorité se base uniquement sur la croyance. Il n'y a pas non plus de preuves objectives qui permettent au croyant d'attester que son discours corresponde à une vérité ou réalité extérieure. Quant aux miracles, les lois de la nature tendent à nier leur existence et à les considérer comme des illusions. De plus, l'enquête rationnelle démontre que la valeur d'autorité accordée aux textes fondateurs est contestable, puisque d'autres sources peuvent remettre en cause l'authenticité des faits relatés. Dans le cas de la religion catholique, les évangélistes n'étaient d'ailleurs pas contemporains des faits relatés. La foi. La foi est donc irrationnelle, mais pas inexplicable, puisque des facteurs psychophysiques peuvent la générer, en particulier la peur de la mort ou le besoin de protection. La foi exprimerait, sans en avoir conscience, le désir d'échapper à une mort définitive.
- 3) L'homme de raison cherche la vérité, questionnant la connaissance, usant de réflexion et confrontant ses positions avec autrui, pour attester de manière collective et universelle la véracité d'une affirmation. C'est d'ailleurs le propre de la science de ne pas être exacte puisqu'elle avance en se remettant en case continuellement pour évoluer. Dans la foi, c'est au contraire la ferveur collective en un dogme unique et en des rites qui unisse les croyants et leur donne ce sentiment d'appartenance à l'assemblée. Croire consiste donc à renoncer à sa raison et à sa liberté et s'en remettre à la volonté de l'être transcendant qui accorde ou non sa grâce, selon sa volonté.

Tous ces principes n'affectent pas la foi, car la foi n'a nul besoin de se conformer à ces principes pour exister ; la raison n'a pas d'emprise sur la foi véritable dans le cœur du fidèle. Le *credo* (du latin, je crois) du fidèle est d'ailleurs indépendant des principes de la raison. Par exemple, dans la religion chrétienne Dieu existe car il s'est révélé aux hommes et ce n'est donc pas l'homme qui l'a créé ; il témoigne sa bonté par des miracles qui ne peuvent être jugés selon les lois de la nature (au contraire, les miracles sont imaginés comme des actes qui transcendent les lois naturelles). Dans la religion chrétienne, les miracles abondent, tel que la résurrection du protagoniste principal (Jésus). Ces miracles restent incompréhensibles pour la raison ; ils servent à nourrir la foi. Le miracle est l'irruption du divin au cœur du quotidien humain, pour introduire un monde où les règles sont différentes.

Dans les religions monothéistes, la foi est une grâce divine, donnée selon les raisons de Dieu, donc de manière opaque et qui est inaccessible à l'homme, puisque par définition Dieu est supérieur à l'homme. **La foi requière donc obéissance et humilité de l'homme, dont la raison est inférieure à Dieu.**

Selon Feuerbach, l'homme caractérise Dieu par des qualités telles que la connaissance infinie, la volonté infinie, l'amour infini. Ces qualités définissent l'essence de l'homme. Or l'homme se croit à tort trop imparfait et trop fini pour les posséder. Ayant un désir d'absolu, il transpose ce qui fait sa réalité dans un être idéal. Dans le discours religieux, l'homme attribue ses propres qualités à un être distinct de lui, et se réduit à n'être qu'une simple créature. Dans la religion, l'homme se dévalorise, et devient étranger à sa véritable nature. Le christianisme s'est approché de la vérité de la religion sans toutefois l'atteindre : en affirmant que dans le Christ, Dieu s'est fait homme, le christianisme amorce un mouvement que la philosophie doit achever en inversant la proposition. En fait, la religion n'est pas le mystère du Dieu qui s'est fait homme, mais **le mystère de l'homme qui s'est fait Dieu**. Même si l'homme l'ignore, Dieu n'est autre

que l'homme lui-même : pensant Dieu comme étant tout autre que lui, l'homme **s'aliène** puisqu'il se dépossède de ses caractéristiques les plus dignes pour les donner à Dieu. « L'homme pauvre a un dieu riche » : cela signifie que le dieu chrétien n'est que la projection des espérances humaines ; cela signifie aussi que l'homme a dû se dépouiller de toutes ses qualités pour en enrichir Dieu. Nous devons alors réapprendre à être des hommes en nous libérant de l'aliénation religieuse. Pour Feuerbach, l'origine de cette inversion et de cette aliénation est de nature psychologique. Elle réside dans la forme même de notre conscience. En effet lorsqu'un individu prend conscience de ce qu'il est, il se vit comme un être séparé, fini, limité au lieu de se vivre comme un être appartenant au genre humain, capable de ce fait d'une connaissance infinie, d'une volonté infinie et d'un amour infini.

D'un autre côté, la raison ne peut donner à l'existence d'élan vers les valeurs absolues et infinies capables de conjurer le doute, la misère et l'angoisse de la mort, au contraire de la foi. La raison ne connaît que le fini, elle devine ce qui est infini (comme par exemple dans les mathématiques), mais elle ne peut le comprendre. La raison est donc limitée pour concevoir le concept d'un Dieu qui serait infini. En outre, l'amour mystique comble les attentes du cœur et préfigure la béatitude d'un au-delà. La raison n'a rien d'équivalent à proposer. Dieu ne peut donc être connu par la raison.

Une foi raisonnable, compatible avec les principes de la raison ?

Saint Thomas D'Aquin est l'un des premiers penseurs de la tradition religieuse occidentale à utiliser des constatations empiriques pour persuader les non-croyants de l'existence de Dieu. Ses cinq voies sont autant de preuves, car chacune commence par exposer une vérité qu'il est difficile de contester. Par exemple, il part du principe qu'il y a dans le monde des choses mobiles. Ce qui bouge est mû par quelque chose qui bouge aussi, aucun objet ne se déplace spontanément. D'Aquin pense que cette chaîne d'objets mobiles ne peut être indéfinie. Le mouvement s'atténuerait, régresserait et finirait par s'éteindre de lui-même. Or, les choses bougent manifestement, il doit donc y avoir eu au départ un activateur immobile pour mettre la chaîne en action. Selon saint Thomas, cet activateur ne peut être que Dieu. C'est ce qui est appelé la preuve cosmologique, c'est-à-dire la recherche de la cause première des phénomènes. Pour Kant, cet argument n'est pas valide car le phénomène de causalité ne s'applique qu'aux seules données de l'expérience. Or, en liant Dieu et l'existence du monde, il n'est pas possible de prendre le monde comme donnée de l'expérience. C'est ce que Kant appelle une illusion transcendantale.

Un autre exemple de la réflexion de Saint Thomas d'Aquin concerne le dessein, en prenant pour témoin l'organisation de la nature. Les yeux semblent étudiés pour la vision, les ailes pour le vol, et ainsi de suite. Les critiques répondaient en faisant remarquer les différents ratés du dessein.³ Qui a eu la drôle idée d'idée de nous faire respirer et boire par le même organe ? Un simple ajustement aurait évité bien des étouffements. Néanmoins, l'organisation de la nature, si efficace entre les moyens et les fins, a porté au développement d'une « religion naturelle » ; l'observation et l'intelligence de la nature porte à croire en Dieu, sans rapport avec un Dogme. C'est donc l'observation des phénomènes qui porte à croire en Dieu, conçu comme un être

³ Propriété détectée dans les objets naturels par ceux qui soutiennent l'existence de Dieu. Si les parties d'un objet montrent une disposition cohérente, certains en concluent qu'il existe une intelligence, peut-être de nature divine, derrière cette organisation.

rationnel avec un plan d'action. Cette rationalité serait conforme à la nôtre, Dieu étant fondé sur la connaissance des lois régulières et universelles de la nature. Cependant, Dieu ne peut être objectivement prouvé et comme il a été dit, la nature n'est pas toujours harmonieuse. De plus, cette thèse d'un sage créateur du monde ne donne pas la foi, car la foi ne se conclut pas à partir d'un raisonnement.

St Thomas d'Aquin va également débouter St Anselme de Canterbury et Descartes, pour qui Dieu par rapport à son concept. Comme Dieu est ce qu'il y a de plus grand, il existe aussi bien dans l'esprit que dans la réalité, car s'il existait uniquement dans l'esprit, il serait possible d'imaginer un être encore plus puissant dans l'esprit. A cet argument un peu niais (appelé la preuve ontologique de Dieu), St Thomas d'Aquin répliquera qu'une existence se constate, s'observe, s'éprouve, elle ne se prouve ni se déduit. On ne peut conclure d'une essence à une existence.

Si la *Critique de la raison pure* a bien montré qu'aucune preuve de l'existence de Dieu n'était recevable, Kant y explique également que **l'existence de Dieu est un postulat** nécessaire de la raison pratique. Pour Kant, il doit y avoir une religion rationnelle : quand bien même l'existence de Dieu est indémontrable, il est nécessaire de l'admettre, afin de donner pleinement sens à la moralité. La religion de Kant est-elle encore religieuse ? Pascal aurait répondu par la négative : contre Descartes, et contre tous ceux qui veulent réduire la religion à ce qu'il est raisonnable de croire, Pascal en appelle au **coeur** qui seul « sent Dieu ». C'est justement la marque de l'orgueil humain que de vouloir tout saisir par la raison et par « l'esprit » ; mais ce n'est pas par la raison que nous atteindrons Dieu, mais par **le sentiment poignant de notre propre misère** : la foi qui nous ouvre à Dieu est d'un autre ordre que la raison, et la raison doit lui être subordonnée.

Pascal affirme également que la décision de croire en Dieu revient à une sorte de pari sur la proposition de Son existence. Le pari Pascalien correspond à un jeu de hasard (pile ou face), chaque possibilité ayant la même probabilité : pile, Dieu existe, face Dieu n'existe pas. La mise de jeu : les biens terrestres. Le joueur, dans l'incertitude du résultat, doit faire un choix pour obtenir la vie préférable. Si Dieu existe, croire en Lui a pour résultat la joie éternelle, tandis que l'enfer attend les athées et les agnostiques. Par contre, Si Dieu n'existe pas, y croire entraîne, au pire, une vie religieusement correcte alors que les non-croyants continuent leur vie vouée à des satisfactions terrestres finies et éphémères. Pascal constate donc que les conséquences de ne pas croire en Dieu s'Il existe sont abominables et celles d'y croire tellement merveilleuses que, même si l'on pense que les probabilités de son existence sont très faibles, il est tout de même préférable de parier qu'il existe. Mais cet argument de Pascal, bien qu'il porte la foi à ne pas paraître déraisonnable, ne donne pas pour autant la foi. Avoir la foi, ce n'est pas un calcul raisonné, c'est au contraire abandonner tout calcul d'intérêt.

Selon Epicure, il est possible d'arriver à la conclusion que l'existence du mal est incompatible avec celle d'un Dieu tout puissant, omniscient et infiniment bon. S'il faut abandonner l'une des deux hypothèses, c'est l'existence de Dieu, car nous ne pouvons nier le fait que le mal existe en ce monde. Soit les dieux veulent agir contre le mal et ne le peuvent pas, soit ils en sont capables mais ils ne le font pas. Ils sont donc soit sans pouvoir et par conséquent inintéressants, soit mauvais et ce ne sont pas vraiment des dieux. Il existe de nombreuses réponses théistes à ce problème. Certains disent que le mal qui existe est nécessaire et tient un rôle crucial dans le plan divin. Peut-être Dieu en a-t-il déposé un peu dans le monde pour nous tester et nous donner une chance de choisir la vertu ? Dans tous les cas, la preuve téléologique, selon laquelle il y aurait un ordre beau et bon parce qu'il est le fruit d'un ordre bienveillant pour chaque chose est

invalide scientifiquement. Au contraire, le scandale du mal et de sa radicalité reste un danger pour la foi. Comme dirait Schopenhauer « Si Dieu a créé le monde, je ne voudrais pas être ce Dieu là car la misère du monde me déchirerait le cœur ».

Si la religion était vraiment sans raison, elle pourrait se transformer en superstition et en fanatisme, l'homme de raison ayant tout à craindre des passions religieuses. Les grandes religions ont toujours un caractère raisonnable, dont l'esprit se caractérise généralement par l'amour du prochain, la compassion pour les fautes. L'homme de foi n'est pas forcément un prosélyte cherchant à répandre sa foi en instrumentalisant la vulnérabilité d'autrui. A partir du XVIème siècle, les humanistes de la renaissance ont cherché à rendre compatible le sens originel de la foi et les exigences raisonnables de la vie en société. De même, au niveau du dogme, celui-ci étant sujet à interprétation, réfléchir par la raison sur son application permet de vivre une spiritualité raisonnable et non une quête de vérité absolue de manière fanatique. Les valeurs de la foi peuvent donc coïncider avec les valeurs du vivre ensemble, la foi pouvant avoir une dimension et une finalité sociale.

La foi peut donc être comprise et vécue de manière raisonnable. Même si tout en elle n'est pas conforme à la stricte rationalité, elle peut offrir un caractère raisonnable, c'est-à-dire un sens de la mesure, à l'intérieur des sociétés. L'absence ou la perte de ce sens de la mesure non seulement lui fait rompre toute attache avec ses sources spirituelles et morales, mais la rend responsable des dommages infligés aux liens sociaux.

Le lien entre morale et religion

La religion correspond au lien entre l'homme et les divinités alors que la morale désigne les mœurs, c'est-à-dire les manières de vivre des membres d'une société. Autrement dit, le lien religieux est vertical, l'homme devant se soumettre aux ordres de Dieu, alors que la morale entretient un lien horizontal pour définir les règles de vie. Cependant, les dogmes religieux tout comme les préceptes moraux ont tous deux pour but de régler les actions humaines individuelles et collectives, la religion imposant en plus que les devoirs familiaux, politiques ou autres soient envers Dieu. La religion ne peut-elle pas servir de morale ?

Il peut y avoir une harmonie entre la religion et la morale, comme à Athènes au temps de Platon, où les devoirs religieux étaient pour la morale commune : les rites et le culte avaient valeur d'obligation morale pour tous les citoyens, puisque l'enjeu était la prospérité de la cité. De même, les soins aux malades ou l'éducation des enfants étaient des devoirs moraux car ils avaient été initiés par les Dieux. Cependant, dans la mythologie les Dieux ne sont pas toujours un modèle de vertu, sombrant parfois dans la colère, la jalousie ou le désir de pouvoir. La religion offrait donc parfois le visage de l'immoralité. Pour Socrate, la religion ne peut coïncider avec la morale car dans la morale il faut peser le pour et le contre alors que le croyant suit des préceptes aveuglément, sans évaluer le juste et le bien. Socrate fut condamné pour cela, car aux yeux des grecs il fallait se soumettre à la piété (la ferveur religieuse) commune.

Pour les religions monothéistes, la relativité dans l'espace et dans le temps des morales sociales empêchent les hommes de disposer des règles universelles et intangibles pour guider leurs

actions. Pour qu'une morale dispose d'une autorité universelle et absolue, elle doit émaner d'une autorité supérieure. Par exemple, les 10 commandements dans la bible sont d'origine divine. De plus, pour les monothéistes, suivre la loi de Dieu permet de se désintéresser des biens terrestres et ainsi éviter les corruptions du corps et de l'esprit.

Il est possible d'objecter que la libre raison humaine est capable de fixer des règles garantissant le lien social. De plus, si des fidèles font prévaloir l'obéissance à leurs lois sacrées plutôt qu'aux lois civiles, le risque, comme le soulignent Rousseau et Freud), est de rompre l'unité sociale. S'« il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu » (Paul, Epître aux romains), alors il est facile de justifier en son nom les guerres saintes et les pires atrocités. Il est donc nécessaire d'imposer une autorité morale qui transcende la diversité des morales religieuses, qui puisse garantir la liberté de croyance pour tous et sanctionner les actes portant atteintes à la liberté des personnes. Si Abraham était allé au terme de son intention et avait tué son fils au nom de Dieu, du point de vue du droit il aurait été jugé en tant qu'assassin.

Deux conditions loin d'être réunies dans les sociétés humaines sont donc nécessaires pour éviter l'extension d'une morale d'origine religieuse à toute morale : une religion respectueuse de la diversité des mœurs et de la liberté de conscience, et un Etat dont l'autorité incontestable oblige les religions à se conformer aux lois existantes.

Le terrorisme religieux et la philosophie

Le sentiment religieux étant un fondement identitaire important pour certains individus, il devient donc possible de l'exploiter pour défendre des valeurs, des intérêts ou une doctrine. Une des formes d'instrumentalisation de ce sentiment religieux est son utilisation comme arme de terreur. Bien qu'il n'y ait pas de définition exacte du terrorisme, tant ses formes varient d'un pays à l'autre et d'une époque à une autre (terrorisme d'état, terrorisme politique, économique, individuel, religieux, etc.), il s'agit cependant toujours d'un recours à la violence par un acteur dont le but est d'intimider son adversaire. Le terrorisme n'est pas l'arme des faibles, il s'agit d'un usage effectif de la violence.

Le terroriste religieux, celui qui choisit de massacrer des innocents, agit au nom d'idéaux ou d'une conviction idéologique ou religieuse. Il place cette croyance au-dessus de toutes autres règles, droits ou principes moraux. Cette conviction religieuse le pousse à déshumaniser celui qu'il considère comme son ennemi, usant donc d'un raisonnement métonymique dans son esprit pour dépersonnaliser ses cibles. Par exemple, en tuant 130 innocents en novembre 2015 à Paris, les terroristes et l'organisation Etat Islamique espéraient blesser la France et les idéaux qu'elle incarne, mais aussi l'occident en général. Les terroristes ont invoqués des raisons morales et religieuses pour justifier cette ignominie, se référant à une volonté divine, mais aussi à des enjeux politiques bien réels, tel que la guerre en Syrie. Les enjeux sont donc multiples, que ce soit la lutte pour des idées transcendantes que la défense d'intérêt bien terrestres. Le terrorisme instrumentalise les passions, pour la défense d'intérêts réels, la revendication des attentats étant généralement réalisée par des représentants d'organisations terroristes ayant des buts politiques.

Cet ancrage dans le monde réel est d'autant plus tangible que les terroristes sont généralement des personnes marginalisées dans leur société, le martyr permettant alors de les y intégrer tout en prenant part dans une lutte spirituelle dont les conflits terrestres sont des manifestations. Le

terroriste agit pour des causes transcendantes. Il s'agit généralement de personne en souffrance, ayant subi des humiliations ou ressenti un rejet de la société, ou n'ayant pas trouvé de sens à leur vie. Paradoxalement, c'est leur profond besoin existentiel et de reconnaissance sociale qui les pousse au sacrifice humain. C'est leur force de conviction, leur foi en une croyance ou des idéaux qui les poussent à user des moyens les plus ignobles pour intimider celui qu'ils considèrent comme l'ennemi de leur croyance. Leur action se retrouve alors à l'opposé des principes dogmatiques et des valeurs propres à leur religion, mais le conditionnement qu'ils ont reçu les distancie de leur propre conscience. Pour le terroriste, l'infamie lui semble un acte rationnel en valeur, son comportement ayant été normalisé jusqu'à la perte totale du lien social avec le commun des mortels. La nature humaine est donc en proie à des passions qui sont exacerbées par le sentiment religieux, poussant certaines personnes faibles d'esprit à ne plus réussir à contrôler leurs pulsions, sous l'effet d'une aliénation de leur conscience.

Le terrorisme religieux n'est pas l'apanage d'une religion en particulier, il se base sur un sentiment religieux présent aussi bien au sein des religions qu'auprès de ceux qui entendent lutter contre les religions, sous la forme de la défense du laïcisme. Le laïcisme a d'ailleurs été une doctrine particulièrement meurtrière, comme le montrent les massacres nihilistes perpétrés en Russie en 1905 par Lénine, la terreur jacobine en France pendant la révolution française, ou les massacres perpétrés par la nation irakienne laïque de Saddam Hussein dans les années 1990. La religion n'est donc pas la cause de la violence et de la terreur et l'absence de religion n'est pas non plus synonyme d'absence de violence. Alors que la foi émane dans certaines croyances de la bonté divine, la religion reste une création humaine et c'est son instrumentalisation qui est la cause du terrorisme. Fort heureusement, aujourd'hui seule une minorité d'athées et de religieux ont recours à la terreur pour défendre leurs convictions ou intérêts. Cependant, leur capacité de nuisance est grande et varie en fonction des moyens qui sont à leur portée.

Annexe 1 : analyse du texte « Dieu est mort »



Nietzsche_DieuEstMort.mp3

— N'avez-vous pas entendu parler de ce dément qui, dans la clarté de midi alluma une lanterne, se précipita au marché et cria sans discontinuer : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » — Étant donné qu'il y avait justement là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu, il déchaîna un énorme éclat de rire. S'est-il donc perdu ? disait l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? disait l'autre. Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? — ainsi criaient-ils en riant dans une grande pagaille. Le dément se précipita au milieu d'eux et les transperça du regard.

« Où est passé Dieu ? lança-t-il, je vais vous le dire ! Nous l'avons tué, — vous et moi ! Nous sommes tous ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment pûmes-nous boire la mer jusqu'à la dernière goutte ? Qui nous donna l'éponge pour faire disparaître tout l'horizon ? Que fîmes-nous en détachant cette terre de son soleil ? Où l'emporte sa course désormais ? Où nous emporte notre course ? Loin de tous les soleils ? Ne nous abîmons-nous pas dans une chute

permanente ? Et ce en arrière, de côté, en avant, de tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? L'espace vide ne répand-il pas son souffle sur nous ? Ne s'est-il pas mis à faire plus froid ? La nuit ne tombe-t-elle pas continuellement, et toujours plus de nuit ? Ne faut-il pas allumer des lanternes à midi ? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui ensevelissent Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine ? — les dieux aussi se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu demeure mort ! Et nous l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous, assassins entre les assassins ? Ce que le monde possédait jusqu'alors de plus saint et de plus puissant, nos couteaux l'ont vidé de son sang, — qui nous lavera de ce sang ? Avec quelle eau pourrions-nous nous purifier ? Quelles cérémonies expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour apparaître seulement dignes de lui ? Jamais il n'y eut acte plus grand, — et quiconque naît après nous appartient du fait de cet acte à une histoire supérieure à ce que fut jusqu'alors toute histoire ! »

— Le dément se tut alors et considéra de nouveau ses auditeurs : eux aussi se taisaient et le regardaient déconcertés. Il jeta enfin sa lanterne à terre : elle se brisa et s'éteignit.

« Je viens trop tôt, dit-il alors, ce n'est pas encore mon heure. Cet événement formidable est encore en route et voyage, — il n'est pas encore arrivé jusqu'aux oreilles des hommes. La foudre et le tonnerre ont besoin de temps, la lumière des astres a besoin de temps, les actes ont besoin de temps, même après qu'ils ont été accomplis, pour être vus et entendus. Cet acte est encore plus éloigné d'eux que les plus éloignés des astres, — *et pourtant ce sont eux qui l'ont accompli.* »

— On raconte encore que ce même jour, le dément aurait fait irruption dans différentes églises et y aurait entonné son *Requiem aeternam deo*. Expulsé et interrogé, il se serait contenté de rétorquer constamment ceci :

« Que sont donc encore ces églises si ce ne sont pas les caveaux et les tombeaux de Dieu ? » —

Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir* (1882), Troisième livre, § 125

Explications :

L'insensé s'adresse non pas à des croyants mais plutôt à des athées — après la mort de Dieu (un événement *consommé* : Dieu **est** mort) le problème est de contrecarrer le nihilisme, c'est à dire la perte du sens et des valeurs en l'absence d'un ordre divin. Si Nietzsche a mis ces paroles dans la bouche d'un fou, ce n'est pas parce qu'il ne croit pas lui-même à ce qu'il écrit, mais c'est plutôt parce qu'il est dans le destin de ce personnage de n'être pas cru, et d'être considéré comme fou par la foule. La mort de Dieu le rend fou. Il est désorienté. Il est fou de culpabilité également "qui nous lavera de ce sang ?". Frustré de n'être pas compris, incapable et de se faire comprendre et d'être compris, le fou casse sa lanterne sur la terre, gémissant qu'il est venu trop tôt : les gens ne peuvent pas encore voir qu'ils ont tué Dieu.

Dieu, selon **Nietzsche**, est incompatible avec la dignité de l'homme, avec l'affirmation de la vie. Dieu, et son fils le Christ, sont synonymes de souffrance et de mort. Or, l'homme est affirmation de la vie. L'homme ne peut donc se poser qu'en s'opposant à Dieu. **La mort de Dieu** et avec lui le déclin des sentiments de faute et de culpabilité sont les conditions de libération de l'homme, soit une meilleure possibilité de se réaliser, de profiter de la vie, bref de vivre au sens de la volonté de puissance. Mais le chemin est difficile et il n'est pas donné à tout le monde.

Pour Nietzsche, la mort de Dieu c'est avant tout la mort de Jésus-Christ, expiant le péché du monde sur la croix. La croix est l'emblème du nihilisme judéo-chrétien. Elle enseigne que notre nature est corrompue par un mal, symbolisé par le péché originel. Elle cultive notre souffrance en nous rendant coupable du sacrifice de l'innocent. Elle condamne l'amour de la vie en nous exhortant à porter la misère du monde sur nos épaules et à racheter notre méchanceté par la souffrance. Dieu est mort signifie donc que l'homme a réussi à vaincre la représentation de Dieu, avec ce qu'il représente de faiblesse pour l'homme et de sentiment de culpabilité.

De plus, « Dieu est mort » correspond à la disparition de Dieu dans la culture occidentale. Cela ne signifie pas qu'il n'y a plus de croyants en occident, mais que la foi est devenue une affaire privée, qu'elle n'opère plus comme principe structurant de la totalité de l'existence collective et personnelle. Que signifie le nihilisme ? écrit Nietzsche. Que les valeurs supérieures se déprécient. Pour Nietzsche, le nihilisme est la culture issue du triomphe de forces réactives, c'est-à-dire la contrainte, l'épuisement de la force vitale. Le christianisme en est le symptôme le plus visible. Pour Nietzsche, le christianisme cherche à dénigrer la seule chose qui soit vraiment (le corps, l'immanence, les désirs) au nom d'une fiction, d'un nihil (un néant), un pur fantasme. A l'ici bas les chrétiens opposent un au-delà, à l'immanence ils opposent la transcendance, au corps l'âme, aux désirs la raison. Ce dénigrement de la réalité provient d'un ressentiment, d'un esprit de vengeance, de la méchanceté que produit l'impuissance. Pour Nietzsche, le nihilisme est la conséquence de n'importe quel système philosophique idéaliste, car tous les idéalismes souffrent de la même faiblesse que la morale chrétienne — on n'y retrouve aucune fondation sur laquelle bâtir.

Nietzsche pense à la mort de Dieu comme l'avènement du nihilisme car avec l'effacement de Dieu, ce sont toutes les valeurs dont Dieu était le support qui s'effondrent ainsi. Le nihilisme que Nietzsche prophétisait dans les années 1880, comme la vérité de deux siècles à venir, c'est ainsi la critique radicale de toutes les valeurs transcendantes (la vérité, le bien, l'unité, l'identité, etc.) et le désenchantement du monde. Désormais, le monde est délesté de tout sens divin, il est en deuil de l'absolu. Cette mort de Dieu laisse l'homme inconsolable, il se sent délaissé face à un ciel vidé de toute transcendance, sans réponse à ses craintes et ses espérances. La conséquence de la mort de Dieu n'est donc pas un hymne à la vie et au réel, mais une angoisse, un sentiment de l'absurde et le désespoir.

Le nihilisme actif conscient du néant des valeurs, persiste par désenchantement à détruire en leur nom le monde et à se détruire lui-même. Il demeure incapable de concevoir un après la mort de Dieu, il est impuissant à créer une éthique positive et joyeuse de vie. Le nihiliste passif choisit la nonchalance, il promène sur le monde un regard vide que rien ne séduit et n'e finit pas de porter le deuil de ses illusions. Seuls les nihilistes héroïques considèrent que la mort de Dieu est une bonne nouvelle. Il s'agit de comprendre que l'absence de sens de la vie n'est pas ce qui la condamne mais au contraire ce qui la justifie. Car la vie n'a pas besoin de justification

métaphysique. Elle est justifiée parce qu'elle est quelque chose plutôt que rien. Elle constitue l'être et l'être vaut mieux que le néant. Nietzsche confie à ceux qu'il appelle les forts, autrement dit à ceux dont la force est telle qu'ils sont capables de renoncer aux idéaux mensongers sans en souffrir, le marteau pour briser tous les vestiges des valeurs moribondes.